

TRES VISIONES DE LA NOCHE MEDIEVAL: COTIDIANA, DIABÓLICA Y ESPIRITUAL

Virginia Gutiérrez Álvarez

Resumen: En este artículo se va a ofrecer una visión general de lo que supuso la venida de la noche para las gentes de la Edad Media. Así, hemos dividido el artículo en tres puntos a tratar: el aspecto cotidiano, desde las actividades que las personas realizaban en aquellas horas de escasa luz hasta las supersticiones que la caracterizaban; el aspecto diabólico, como escenario de reunión de brujas y demonios; y el aspecto religioso, como tiempo de meditación para conocer mejor a Dios.

Palabras clave: Noche, Amor, Delito, Superstición, Brujería, Misticismo.

THREE VISIONS OF THE MEDIEVAL NIGHT: DAILY, DIABOLICAL AND SPIRITUAL

Abstract: This article will provide an overview of what the coming of the night meant to the people of the Middle Ages. So, we have divided the article into three points to be discussed: the everyday aspect, from the activities that people engaged in those hours of low light to the superstitions that characterized it; the diabolical aspect, as the scene of meeting of witches and demons; and the religious aspect, as a time of meditation to know God better.

Keywords: Night, Love, Crime, Superstition, Witchcraft, Mysticism.

* Entregado: 1/10/2011. Aceptación definitiva: 30/01/2012

Al hablar de la noche en el Medievo, hemos de tomar un punto de partida. En este caso, escogeremos la Biblia, pues al margen de ser la obra a partir de la cual se van a hacer diversas construcciones teóricas, nos va a servir para establecer las primeras características de la noche y lo que representaba para la población de la Edad Media.

De la Biblia podemos extraer los siguientes puntos: en primer lugar, tenemos una descripción muy clara de lo que representan el día y la noche en el Evangelio de San Juan 11:9-10¹:

«⁹ Jesús respondió: "¿No son doce las horas del día? Si uno anda de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo; ¹⁰ pero si uno anda de noche, tropieza, porque no está la luz en él"».

Si identificamos el término «tropezar» con el de «pecar», podemos interpretar en estas palabras que la luz del sol es un símbolo de protección divina, gracias al cual no se cae en el camino del pecado; mientras que la noche, al haber esa ausencia de la luz solar, se convierte en el escenario perfecto para que los demonios tienten a los hombres y les lleven entre las tinieblas del pecado. Igualmente, también encontramos que la noche o los tiempos más cercanos a ella, como el amanecer o el anochecer, son los momentos preferidos por los pecadores para llevar a cabo sus fechorías; como ejemplo de ello, en Job 24:13-17 se dice lo siguiente:

«¹³ Los hay rebeldes a la luz, desconocen sus caminos, no frecuentan sus senderos. ¹⁴ Con el alba se alza el asesino, mata pobres e indigentes. De noche ronda el ladrón, ^{16a} asalta casas a oscuras. ¹⁵ El adúltero espera el crepúsculo, pensando: "Nadie me ve", y después se cubre el rostro. ^{16b} Durante el día se ocultan, pues desconocen la luz. ¹⁷ Tienen a las sombras por mañana, habituados al terror de la noche».

Otra característica de la noche que observamos en la Biblia la destina como tiempo dedicado al sueño, que es el medio empleado por Dios o bien para comunicarse con sus profetas, a través de los sueños y las visiones; o bien para transmitir mensajes a las distintas figuras que intervienen en la historia del pueblo elegido, cuyo caso más conocido sería el de la interpretación del profeta Daniel del sueño que tuvo el rey Nabucodonosor de Babilonia. Así, en Génesis 31:24 se nos dice lo siguiente:

«²⁴ Pero aquella noche vino Dios en sueños a Labán el arameo y le dijo: "Guárdate de hablar nada con Jacob, ni bueno ni malo"».

en I Reyes 3:5:

¹ *Biblia de Jerusalén*, Nueva edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. Las citas bíblicas siguientes se hacen de esta misma edición.

«⁵ En Gabaón se apareció Yahvé a Salomón aquella noche mediante un sueño. Dios dijo: "Pídeme lo que haya de darte"».

y en el Libro de Daniel, encontramos los siguientes ejemplos que muestran cómo Dios se sirve de esos sueños para comunicarse con Nabucodonosor, el cual tras entrevistarse con sus adivinos, astrólogos y hechiceros, incapaces de entender el mensaje de esos sueños, ha de recurrir a Daniel, que cuenta con la sabiduría de Dios para interpretar sus sueños:

«2 ¹ El año segundo de su reinado, Nabucodonosor tuvo unos sueños, que lo sobresaltaron y no le dejaron dormir.

2 ¹⁹ El misterio le fue revelado a Daniel en una visión nocturna y él bendijo al Dios del Cielo, ²⁰ diciendo: "Bendito sea el Nombre de Dios por los siglos de los siglos, pues suyos son la sabiduría y el poder: ²¹ Él hace alternar años y estaciones, destrona y entroniza a los reyes, da sabiduría a los sabios y ciencia a los expertos. ²² Él revela honduras y secretos, conoce lo que ocultan las tinieblas, y la luz le acompaña. ²³ Te doy las gracias y te alabo, Dios de mis antepasados, porque me has dado sabiduría y poder, has revelado lo que te habíamos pedido y nos has dado a conocer el asunto del rey"».

Pero así como Dios se sirve de los sueños para comunicar sus mensajes, también lo hace para comprobar la fe de sus creyentes a través de la intervención de falsos profetas, que intentarán llevar a los creyentes por el camino de la idolatría y el pecado, como se nos advierte en Deuteronomio 13:2-4:

«² Si surge en medio de ti un profeta o un vidente en sueños, y te ofrece una señal o un prodigio, ³ y llega a realizarse la señal o el prodigio que te ha anunciado, y te dice: "Vamos detrás de otros dioses (que tú no habías conocido) a servirles», ⁴ no escucharás las palabras de ese profeta o ese vidente en sueños. Es que Yahvé vuestro Dios os pone a prueba para saber si verdaderamente amáis a Yahvé vuestro Dios con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma"».

Si bien la tradición bíblica en lo que respecta al sueño, protagonista por excelencia de la noche, ha dejado las características señaladas en los párrafos anteriores, la tradición de raíz más clásica ha legado la clasificación que realizó Macrobio en el siglo IV en su comentario del *Sueño de Escipión* y de la cual da testimonio Guillaume de Lorris en *Le Roman de la Rose*². Para Macrobio, las imágenes oníricas se dividen en cinco grupos distintos: *óneiros* o sueño (*somnium*); *hórama* o visión (*visio*); *khrematismós* u oráculo (*oraculum*); *enýpnion* o ensueño (*insomnium*); y *phántasma* o apari-

² Guillaume de Lorris al inicio del poema dice: «*Maintens gens dient que en songes / n'a se fables non et mençonges; / mais l'en puet tel[s] songe[s] songier / qui ne sont mie mençongier, / ains sont après bien apparant, / si en puiz bien traire a garant / un aucteur qui ot nom Macrobes, / qui ne tint pas songes a lobes, / ainçois descrist l'avisio / qui avint au roi Cipriom*». En GUILLAUME DE LORRIS, *Le Roman de la Rose-El Libro de la Rosa*, ed. Carlos Alvar, Edicions dels Quaderns Crema, Barcelona, 1985, p. 41.

ción (*visum*). Tanto el *enýpnion* como el *phántasma*, no aportan nada al arte de la adivinación, ya que el primero responde a las preocupaciones obsesivas que puedan causar el amor, el miedo, la embriaguez o el hambre; y el segundo engloba las falsas percepciones producidas entre la vigilia y el sueño profundo. Por otra parte, el *khrematismós* comprende a aquellos sueños en los que aparece una figura venerada para anunciar lo que va a pasar y lo que no, y cómo ha de hacerse frente a las situaciones venideras; la visión se diferencia del oráculo en tanto se predice el futuro tal y como va a suceder. Por último, está el sueño definido como «el que esconde mediante símbolos y oculta con palabras enigmáticas el significado, ininteligible sin interpretación, de aquello que muestra»; este sueño, a su vez, es dividido en cinco modalidades: personal, cuando el que sueña hace o sufre algo; ajeno, cuando el que sueña ve que otra persona hace o sufre algo; común, cuando tanto el que sueña como otra persona sufren o realizan algo; público, cuando se sueña una desgracia o un hecho que atañe a la ciudad, al foro, instituciones, etc.; y universal, cuando se refiere a cambios en la órbita del Sol, de la Luna, etc.³

Entrada la Alta Edad Media, esta clasificación se perdería como consecuencia del Concilio de Ancira, celebrado en el 314 y en el cual la Iglesia condenaba a todos los que interpretaban auspicios, augurios y sueños siguiendo los ritos paganos bajo pena de cinco años de penitencia⁴. Este será el inicio de toda la crítica eclesiástica en contra de la interpretación de los sueños y de las personas que la llevaban a cabo. Ya en el siglo XII, la clasificación de Macrobio será de nuevo retomada, pero esta vez por Alcher de Claraval⁵ en su *Liber de spiritu et anima*, aunque ahora lo hará recogiendo solo dos conceptos: el de *somnium* o sueño cristiano y el *phantasma* o sueño diabólico.

Esta obra, de gran éxito gracias a su falsa atribución a San Agustín, fue la base para la cristianización de las teorías acerca del sueño, y así se va a dar la unificación de los conceptos de *somnium* y *visio*, siendo el sueño definido como una visión que se tiene mientras se duerme. De este modo, la

³ MACROBIO, *Comentarios al Sueño de Escipión*, Libro I, cap. 3, 1-11, ed. Jordi Raventós, Siruela, Madrid, 2005, pp. 32-35.

⁴ En el capítulo XXIV del mismo se señala que: «Los que á imitación de los gentiles, creen en augures, auspicios, sueños, ó cualesquiera otras adivinaciones, ó introducen en sus casas á hombres que practican estas artes para buscar algunas cosas con maleficios, ó rocían con agua lustral sus habitaciones, después de arrepentidos, hagan penitencia por cinco años, al tenor de las constituciones antiguas». TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*, Madrid, 1859, t. 1, p. 41.

⁵ Según SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, trad. Teresa Clavel, Crítica, Barcelona, 1992, p. 93.

clasificación que se va a realizar a partir de ahora se basará en el grado de «verdad», gracias en parte a la gran obra de San Agustín *De Mendacio*, en la que éste teoriza acerca de lo que es la mentira. Así, nos vamos a encontrar los llamados sueños verdaderos, que están inspirados por Dios y buscan transmitir un mensaje positivo al soñador; los sueños falsos, inspirados por el diablo, que buscan llevar a la persona por el camino del pecado; y un tercer tipo de sueños, cuya inspiración es el propio cuerpo y que tendrán más relevancia dentro del campo de la medicina, pues desde el punto de vista religioso son fruto de excesos cometidos por la persona y podrían estar inspirados por el diablo de forma indirecta.

1. LA NOCHE COTIDIANA: USOS, MIEDOS Y COSTUMBRES ANTE LA AUSENCIA DE LUZ

Ahora bien, dejando a un lado los conceptos teóricos, lo cierto es que la noche representaba muchas cosas para la gente en la Edad Media; la primera de ellas y la más básica es el paso del tiempo, ya que el continuo fluir de las noches y los días permitía ser consciente al hombre de ese pasar el tiempo; algo que además aparece reflejado en los textos bajo la expresión «noche y día» o viceversa, con sus paralelismos en la Biblia, como en Judit 11:17⁶. Además este paso del tiempo servía también para distinguir el tiempo del trabajo, que se realizaba de sol a sol, del tiempo del ocio y descanso, destinado a la noche.

En el tiempo del descanso, hay que destacar dos apartados: por un lado, el tema de los sueños, que algunos bien podrían ser fruto de los excesos comentados anteriormente, mientras que otros, los más comunes, solían responder a las situaciones y los problemas presentes en la sociedad de aquella época; y por otro lado, hay que mencionar el espacio dedicado al descanso dentro de la casa, es decir, el dormitorio. Como muy bien lo describe Robert Fossier⁷, dentro del dormitorio, el elemento principal era la cama, cuyo cabecero se encontraba pegado a la pared; esta era una costumbre muy asentada desde tiempos antiguos, ya que así se evitaba ser sorprendidos o atacados por detrás durante la oscuridad; además de esto, también era cos-

⁶ En Judit 11:17 encontramos lo siguiente: «Porque tu esclava es piadosa y sirve noche y día al Dios del cielo». Y como ejemplo en el Fuero de Toledo de 1118 se menciona la misma expresión: *Omnes clerici, qui nocte, et die pro se, et omnibus christianis, omnipotentem Deum exorant*. Recogido en MUÑOZ Y ROMERO, T., *Colección de Fueros Municipales y Cartas Pueblas de los Reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Coordinada y Anotada, Atlas, Madrid, 1978, p. 364.

⁷ En FOSSIER, R., *Gente de la Edad Media*, trad. Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez, Taurus, Madrid, 2007, p. 124.

tumbre dormir apoyados en cojines situados en la cabecera, a excepción de enfermos y parturientas, que para mayor comodidad, lo hacían estirados.

Pero además del descanso, la cama tenía otros usos como la procreación y el amor. Sobre el primero de ellos, la procreación, había toda una normativa eclesiástica que limitaba el acto sexual al cumplimiento de este objetivo, reduciendo su actividad, además, tanto en el tiempo, pues estaba prohibido realizarlo durante la celebración de fiestas sagradas, en sus vísperas o en los días de ayuno, como dentro de la institución del matrimonio. Esta imagen del matrimonio como legitimador de la procreación aparece muy bien reflejada en los *Proverbios* de Ramón Llull, ya que escribe que «Dios instituyó el matrimonio, para que tengas hijos, con su licencia», «el matrimonio une al hombre y a la mujer para un fin», «el matrimonio te obliga a no acercarte a tu mujer, sino con la intención de tener hijos», «los hijos son legítimos en virtud del matrimonio» y «quien obra contra el matrimonio, desobedece a Dios»⁸, entre otras cosas. Al margen de esta visión tan estricta de las relaciones, la realidad mostraba la otra cara de ellas, pues ya sea a través de textos literarios (como en las canciones de la Condesa de Día⁹ o en *La Celestina*¹⁰) o bien a través de cartas de enamorados¹¹, la noche servía como escenario perfecto para las relaciones amorosas de los amantes, ya que mientras dormía la ciudad, estos podían asegurarse un tiempo para sus encuentros. Además, los amantes solían caer en el delito de adulterio, y como

⁸ En MITRE-FERNÁNDEZ, E., *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991, pp. 157-158.

⁹ En la canción *He estado muy angustiada*, la Condesa de Día menciona lo siguiente: «Bien quisiera a mi caballero tener una noche en mis brazos desnudo... Amigo bello y amable ¿cuándo os tendré en mi poder? Ojalá estuviese con vos una noche y os diese besos amorosos». En VINYOLE, T., «El Discurso de las mujeres medievales sobre el amor», *Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII) [II Jornadas de Historia Medieval de la Asociación Cultural Al-Mudayna]*, Cristina Segura Graíño, ed, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992, vol. I, p. 133.

¹⁰ Cuando Melibea ya ha sucumbido ante los encantos de Calixto en el Décimo Auto, en el que se confiesa con Celestina, recuerda lo siguiente: «Señor, por Dios, pues ya todo queda por ti, pues soy tu dueña, pues ya no puedes negar mi amor, no me niegues tu vista. Y más, las noches que ordenares sea tu venida por este secreto lugar, a la misma hora, por que siempre te espere apercibida del gozo con que quedo, esperando las venideras noches. Y por el presente vete con Dios, que no seas visto que hace muy oscuro, ni yo en casa sentida, que aun no amanece». En FERNANDO DE ROJAS, *La Celestina*, Auto XIV, Escena V, ed. Santiago López-Ríos, Debolsillo, Barcelona, 2010, 3ª ed. p. 293.

¹¹ Como el caso de una mujer, Margarida, acusada de adulterio que defiende así su versión de la primera cita: «A los dos meses, más o menos, ella mandó al citado Antoni un pescado llamado langosta, a través de un criado que continuamente iba con él... Aquella misma noche Antoni fue a casa de ella, declarante... el citado Antoni quiso besar a la declarante, pero ella tuvo miedo, no le viesen los vecinos desde las ventanas o las azoteas, y mandó apagar la luz... entraron en la habitación, el citado Antoni besó a la declarante y la echó sobre el lecho...» En VINYOLE, T., «El Discurso de las mujeres», p. 143.

señala Ricardo Córdoba¹², los protagonistas de tal delito se contaban más entre las capas medias y bajas de la sociedad, mientras que entre los nobles se daban casos, aunque en menor medida, y destacan más los que ellos cometían con mujeres de estratos inferiores, que los cometidos por las damas.

Y si hablamos de amor, hemos de tratar también de las «mujeres enamoradas»¹³, uno de los apelativos usados para referirse a las prostitutas. En torno a la prostitución se formula todo un debate teórico sobre si ha de condenarse o por el contrario, si debe permitirse para no causar daños más graves, como ya dijo Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*¹⁴. Así pues, si bien la prostitución en sí estaba moralmente condenada, puesto que incitaba al pecado de la lujuria, al placer por el placer, teóricos como San Agustín la defendían, diciendo: «suprime el lenocinio de las cosas humanas y todo se perturbará con la lascivia»¹⁵, es decir, las barreras morales no impedían fomentarla para que los hombres llevaran a cabo allí sus más bajas pasiones, a fin de luchar contra esos males peores, como la homosexualidad, entre otros, y además para proteger a las mujeres respetables de la seducción e incluso, la violación.

La imagen social de las prostitutas está muy bien recogida por José Sánchez Herrero¹⁶, que señala el cambio ideológico de la política pública urbana, la cual, durante los primeros momentos, se había encargado de expulsar a las prostitutas de las grandes calles, mientras que ahora trataba de concentrarlas en un distrito oficial en el que debían residir y ejercer; y además para que no hubiese problemas con las mujeres respetables, las prostitutas fueron obligadas a llevar un distintivo como una medida más de control de la prostitución. Una vez convencida la población de que establecer un distrito oficial destinado a la prostitución era una medida necesaria, esta

¹² CORDOBA DE LA LLAVE, R., «Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Hª Moderna*, t. 7, (1994), p. 161.

¹³ Tomando la expresión que recoge María Asenjo González en ASEÑO GONZÁLEZ, M., «Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana», *Pecar en la Edad Media*, Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó, coords., Sílex, Madrid, 2008, p. 199.

¹⁴ «El régimen humano proviene del divino y debe imitarle. Ahora bien, Dios, aunque omnipotente y sumamente bueno, permite que sucedan males en el universo, pudiéndolos impedir, para que no sean impedidos mayores bienes o para evitar males peores». En SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIa, q. 10, a. 11, ed. Francisco Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, t. VII, p. 384. De estas palabras de Santo Tomás entendemos que, si bien no hacen referencia a la prostitución de forma explícita, sí puede ser entendida como uno de esos males menores permitidos con el fin de evitar otros peores.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Del Orden*, II, 4, 12, en *Obras de San Agustín*, ed. Victorino Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969, 4ª ed., t. I, p. 645.

¹⁶ SÁNCHEZ HERRERO, J. «Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales», *Clío y Crimen*, nº 5, (2008), pp. 122-126.

idea fue expandiéndose, y con el tiempo se crearon burdeles cuya propiedad pertenecía a la ciudad; de esta forma, se le otorgaba a la prostitución una cierta estabilidad, había un mejor control de ella, y además, al ser públicos los burdeles, podrían reportar a la ciudad beneficios económicos, ya que eran arrendados a particulares en régimen de monopolio a cambio de que estos cumplieran las condiciones impuestas por el concejo y pagaran la cantidad pactada.

A pesar de esta regulación pública de las mancebías, no se pudo evitar que fueran centros de reunión de toda clase de alcahuetes, rufianes y delinquentes; y junto con la taberna, fueran los espacios más marginales dentro del ámbito urbano y en los que la violencia cobraba un mayor protagonismo. Con respecto a la taberna, los moralistas la consideraban una auténtica «anti-Iglesia»¹⁷, y como tal, recomendaban a los clérigos que no las frecuentaran, si bien esto no siempre fue cumplido por los religiosos. También instaban a que permanecieran cerradas los domingos, durante el oficio, por ser el lugar por excelencia de las tentaciones y los pecados. La taberna, asimismo, no solo era el espacio en el que el alcohol era el protagonista, sino que también eran espacios para el juego, al cual se le asociaban blasfemias, violencia, pérdidas de tiempo y ociosidad.

Respecto de la violencia, la noche era el tiempo más propicio para llevar a cabo los actos delictivos, ya que la oscuridad protegía al agresor, dificultando su identificación, y además le proporcionaba una vía de escape¹⁸. Las causas de esta violencia, que era más frecuente en los ámbitos urbanos, se pueden resumir en la prosperidad y la acumulación de bienes que proporcionaba la ciudad, causante de envidias y celos entre vecinos, a las que se les unía el hecho de hacer participar a los ciudadanos en la violencia impuesta por las condenas, ya sea a través de la picota, las flagelaciones o las ejecuciones públicas de condenados. Este ambiente de violencia hacía común y numerosos los casos de homicidios, robos y violaciones o «fuerza de mujer» como aparece en la documentación oficial a través de las peticiones que realizaban los afectados para que se atrapara y condenara a sus agresores. Como ejemplo, se puede destacar la petición de Bartolomé para apresar a los que asesinaron a su hijo realizada el 13 de Marzo de 1492¹⁹, en la que recoge cómo se produjeron los hechos, a saber, que saliendo su hijo de noche para mediar en una disputa que se estaba produciendo, al

¹⁷ En ASEÑO GONZÁLEZ, M., «Integración y exclusión», p. 199.

¹⁸ CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., «El Homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media. Primera Parte. Estudio», *Clío y Crimen*, n° 2, (2005), p. 306.

¹⁹ CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., «El Homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media. Segunda Parte. Documentos», *Clío y Crimen*, n° 2, (2005), p. 678.

final recibió una cuchillada en la cabeza y otras dos en las piernas, heridas que le provocaron la muerte en menos de cinco días; o la petición de Inés contra aquellos que atentaron contra ella realizada el 27 de Marzo de 1487²⁰, en la que estando ella dormida una noche, entraron en su habitación y la sacaron de ella llevándola por la fuerza, y después le cortaron las narices, que era una de las peores afrentas que se podía cometer contra una mujer, como muy bien queda recogido en la literatura medieval²¹.

Por otro lado, y siguiendo dentro del ámbito de la violencia, también hay que hablar de la que se cometía hacia la propia persona, es decir, el suicidio. El suicidio, a pesar de estar moralmente condenado por la Iglesia, era muy común en la Edad Media, aunque en este caso no se puede decir que fuera más frecuente a una u otra hora determinada, además que, como señala Julia Baldó Alcoz²², hay muy pocos casos en los que se especifique la hora a la que se produjo. En torno al suicidio, que estaba considerado como una aberración y el peor de los homicidios, en tanto que suponía el desprecio de la vida misma otorgada por Dios, además de una traición hacia el propio Rey y su Corona, había toda una serie de castigos establecidos, ya sea en el nivel vecinal o con penalizaciones legales, que iban desde el embargamiento de bienes, hasta la prohibición de la sepultura o el ajusticiamiento del cadáver²³. En cualquier caso, en torno al suicidio, se realizaba toda una investigación destinada a esclarecer las causas y condiciones en las que se había producido la muerte: si de verdad había sido un suicidio o una muerte accidental, si la persona que se había suicidado estaba cuerda o daba muestras de locura, en cuyo caso las penas se minimizaban.

La documentación de la época nos da también otra información relativa a la noche, y es la idea del regreso a casa, que se ve manifiesta en los siguientes ejemplos: en el Fuero de Valle concedido en el año 1094 por el conde D. Ramón²⁴ dice: «*Pedones vadant in facedeira, quomodo tornent se pro nocte ad suas casas*»; y en el Fuero de Calatayud otorgado por D. Alfonso I el Batallador en el año de 1131²⁵ menciona «*de ganato qui mane exivit, et de nocte debet venire*». Por la noche, las calles, tanto de los pueblos como de

²⁰ *Ibid*, p. 611.

²¹ En el lai *Bisclavret* de María de Francia, es el castigo que recibe la mujer del protagonista por los tormentos a los que somete al caballero que se convierte en hombre lobo. MARÍA DE FRANCIA., *Lais*, trad. Carlos Alvar, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp.77-85.

²² En BALDÓ ALCOZ, J., «*Por la quaal cosa es dapnado*. Suicidio y Muerte Accidental en la Navarra Bajomedieval», *Anuario de Estudios Medievales*, 37/1, (2007), p. 37.

²³ *Ibid*, p. 27.

²⁴ Fuero de Valle concedido en el año 1094 por el conde D. Ramón, marido de la infanta D. Urraca, después reina de Castilla y de León, en MUÑOZ Y ROMERO, T., *Colección de Fueros*, p. 332.

²⁵ *Ibid*, pp. 461-462.

las ciudades, quedaban a oscuras, salvo por los escasos rayos de luz que se escapaban de las ventanas de las casas; mientras que el campo quedaba completamente a oscuras. Por ello, las casas se convertían en puntos de seguridad en los que la población se cobijaba a la luz del hogar, al que se le podían añadir otras fuentes de luz como velas, candelas de junco, candiles o las linternas, de uso general desde el siglo XIII, que podían usarse tanto en el hogar como llevarse sin peligro alguno, en el caso de tener que aventurarse fuera de la casa de noche²⁶. Asimismo, esta luz no solo servía para protegerse de los peligros y violencias físicos, como los comentados anteriormente, sino que también mantenían al margen al mundo de los espíritus, muy presente en la conciencia medieval a través de las supersticiones.

Retomando nuevamente los conceptos abstractos, hemos de hablar ahora de la *superstitio*, de la que San Agustín, nuevamente, se va a configurar como su gran teórico. Para definirla, partirá de dos ideas: la primera de ellas es considerar que las supersticiones son supervivencias de creencias y prácticas paganas que el Cristianismo no había conseguido abolir; y la segunda, es asociar estas creencias con la seducción diabólica para hacer tropezar a los hombres hacia el pecado. Así, la definición que va a establecer para el concepto de superstición es la siguiente:

«Es superstición todo aquello que los hombres han instituido para hacer y adorar a los ídolos, o para dar culto a una criatura o parte de ella, como si fuera Dios; o también las consultas y pactos de adivinación que decretaron y convinieron con los demonios, como son los asuntos de las artes mágicas, las cuales suelen más bien los poetas conmemorar más que enseñar»²⁷.

San Agustín, además, introducirá más adelante los conceptos de sociedad y pacto con el demonio en el uso supersticioso de las cosas. A este respecto, menciona lo siguiente:

«Todos estos signos valen tanto en cuanto que por soberbia de las almas han sido convenidos con los demonios formando como cierta lengua común para entenderse. Todos ellos están llenos de curiosidad pestilente, de solicitud molesta y de servidumbre mortífera. Porque no se observaron porque tuviera algún valor, sino que observándolos y simbolizándolos se hizo que adquirieran valor; y por esto a distintas gentes se muestran diferentes conforme sean los pensamientos y opiniones de cada sujeto. Porque aquellos

²⁶ POUNDS N.J.G. *La Vida Cotidiana. Historia de la Cultura Material*, trad. Jordi Ainaud, Libros de Historia, Madrid, 1999, pp. 253-255.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *Sobre la Doctrina Cristiana*, II, 20, 30 en *Obras de San Agustín*, ed. Victorino Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957, t. XV, p. 151.

espíritus que solo quieren engañar, a cada uno le proporcionan las cosas conforme a las sospechas y convenios en que le ven enredado»²⁸.

En este caso se puede decir que el pacto es fruto de la ignorancia y credulidad de las personas, ya que los demonios les mantienen engañados haciéndoles ver lo que quieren ver. Esta definición será recogida por santo Tomás de Aquino, que la radicaliza. Para santo Tomás el pacto ya no depende del engaño demoníaco, sino que lo establece como voluntario al invocar conscientemente al diablo o al dejarse seducir por sus mentiras. Aun así, a pesar del discurso teórico que se escribió en contra de la superstición, tanto desde el punto de vista de la idolatría como desde el del pacto demoníaco, es conveniente destacar que a partir de la Baja Edad Media hubo un interés por parte de los clérigos por conocer las supersticiones que atormentaban las noches cotidianas, de ahí que se hayan conservado numerosos relatos de ellas.

Si hablamos primero de los escenarios de las supersticiones, se podría decir que los ideales para despertar los terrores nocturnos se centraban en ambientes naturales, como el bosque o la encrucijada, pero también tenían lugar en las casas de las gentes y en lugares abandonados y derruidos. Con respecto a los ambientes naturales, es cierto que el bosque era una fuente indispensable de recursos, pero al caer la noche se convertía en otro tipo de fuente: de terror, pues se pensaba que pertenecía al diablo, y en él sus secuaces, tales como elfos, goblins, troles, faunos, y todo tipo de criaturas maléficas, estaban aliados para hechizar y confundir a los seres humanos que caían con más facilidad en sus trampas²⁹.

Si nos fijamos en la literatura, vemos también que el bosque era el hogar del hombre lobo, aquel ser humano que en determinadas noches se convertía en lobo, y que podría regresar a su forma original siempre y cuando mantuviera sus ropas escondidas y pudiera disponer de ellas cuando lo necesitara. Este es el caso que aparece en el lai de María de Francia, *Bis-clavret*:

«Antaño se podía oír, y ocurría con frecuencia, que algunos hombres se convertían en «garval» [hombre lobo en forma normanda] y hacían de los bosques su casa»³⁰.

Acerca de la transformación se menciona lo siguiente:

«— Señora, me convierto en lobo. Me meto en el gran bosque, en la parte más espesa de matorrales, allí vivo de la presa y la rapiña».

²⁸ SAN AGUSTÍN, *Sobre la Doctrina Cristiana*, II, 24, 37, p. 159.

²⁹ En FOSSIER, R., *Gente de la Edad Media*, p. 180.

³⁰ MARÍA DE FRANCIA, *Lais*, p. 77.

— Señora, no os lo diré, pues si las perdiera y fuera descubierto, quedaría como lobo para siempre. No podría tener socorro hasta que me fueran devueltas. Por eso no quiero que se sepa.

— Señora —le dijo—, junto al bosque, al lado del camino por el que yo voy, hay una capilla, que muchas veces me ha sido muy útil: hay allí una piedra hueca, grande, cavada por dentro, bajo un arbusto; meto mis ropas dentro, bajo el arbusto, hasta que regreso a casa³¹.

Por otro lado, en lo que respecta a la encrucijada, la literatura la presenta como el paso hacia el mundo diabólico y los dominios del mal, el mundo en el que se adentra Teófilo³² tras aceptar la ayuda y los consejos del judío, según narra Gonzalo de Berceo:

«Prísolo por la mano la nochi bien mediada; sacólo de la villa a una crucejada; díssol: "Non te sanctigües nin te temas de nada, ca toda tu fazienda será cras mejorada"».

Por ello, podría decirse que la encrucijada representa simbólicamente el cruce de los caminos del Bien y del Mal, es decir, la virtud y el pecado, en el que tanto brujos y hechiceras, como el cortejo de espectros, que veremos a continuación, tratan de apartar a las personas del camino recto y arrastrarlas al camino torcido.

Vistos los escenarios principales de las supersticiones, ahora vamos a ver quiénes eran sus protagonistas. Se trataba de apariciones espectrales a las que se les ha dado diversas interpretaciones según se les pudiera tildar más o menos rasgos diabólicos. Podemos dividir estas apariciones en dos grupos: por un lado, las apariciones individuales; y por otro, las colectivas. Dentro de estas apariciones individuales, se puede hablar por un lado de las familiares, que eran aquellas que se producían de noche, en el exterior de la casa y en la que el aparecido guardaba algún tipo de relación familiar con aquellos ante los que se presentaba. A pesar de los primeros intentos de la Iglesia de combatir esta forma de culto a los muertos, a partir del siglo XII vivió una revalorización a través de la nueva interpretación que se le había dado, y es que ya no eran espíritus de influencia diabólica ni restos de antiguas creencias paganas, ahora se trataba de las almas de los muertos que no habían encontrado la paz en el Más Allá y regresaban ante sus familiares vivos para pedirles que rogaran por ellos, a través de misas y ofrendas, para poder superar las pruebas del purgatorio.

Había un segundo tipo de aparecidos, el de los santos, que tenían tendencia a aparecerse ante las personas virtuosas, ya sean clérigos o monjes, pero también ante reyes, y podían servir para legitimar las tumbas de los

³¹ *Ibid*, pp. 79-80.

³² GONZALO DE BERCEO, *El libro de los Milagros de Nuestra Señora*, estrofa 778, ed. Jesús Montoya Martínez, Universidad, Granada, 1986, p. 136.

santos. Hay además un tercer tipo de aparecidos individuales, el de los menos virtuosos, que podían ser bandoleros, criminales ejecutados e insepultos, suicidas, niños que fallecieron antes de recibir el bautismo, etc., que al no haber sido sepultados, no podían encontrar el camino al descanso eterno y acudían en presencia de los vivos para que les dieran sepultura. Además, este tipo de aparecidos permitían a un santo personaje demostrar sus poderes sobrenaturales, como el caso que aparece recogido por Constancio de Lyon en la *Vida de san Germán de Auxerre*³³:

«En un momento dado, como viajaba en invierno y había pasado todo el día en ayunas y cansado, al caer la noche se le pidió insistentemente hacer un alto en cualquier lugar. A cierta distancia había una morada, con el tejado medio en ruinas y deshabitada desde hacía tiempo. Por negligencia, incluso se había dejado que los árboles salvajes la cubrieran, de manera que casi era preferible pasar la noche a la intemperie, pese al frío, que entrar en aquel lugar peligroso y horrible; tanto más cuanto que dos ancianos de la vecindad habían advertido, precisamente, que aquella casa era inhabitable porque se producían apariciones terroríficas. Cuando se enteró de esto, el muy bienaventurado se dirigió hacia las espantosas ruinas como si fueran lugares llenos de encanto, y allí, entre lo que antaño fueran numerosas habitaciones, apenas encontró una que pudiese tener la apariencia de un alojamiento. Instaló en ella su modesto y reducido equipaje y a sus escasos compañeros; estos tomaron rápidamente una comida frugal, de la que el obispo se abstuvo por completo. Finalmente, cuando la noche ya era profunda, extenuado por el ayuno y la fatiga, Germán sucumbió al sueño, en tanto que uno de sus clérigos se había impuesto el deber de leer. De pronto, un espantoso espectro apareció ante el rostro del lector y se alzó poco a poco bajo su mirada, al tiempo que los muros eran golpeados por una lluvia de piedras. Entonces, el aterrorizado lector imploró la ayuda del obispo. Este se levantó sobresaltado, contempló la silueta del horrible fantasma y, tras invocar primero el nombre de Cristo, le ordenó que confesase quién era y qué hacía allí. Inmediatamente, abandonando su terrible apariencia, se expresó con voz humilde y suplicante; él y su compañero fueron autores de numerosos crímenes, yacían sin sepultura, y si atormentaban a los vivos es porque ellos mismos no podían permanecer en reposo; le pidieron que rogara al Señor por ellos a fin de que se les concediera el reposo eterno. Ante tales palabras, el santo varón sintió aflicción y le ordenó que le indicara el lugar donde yacían. Entonces, precediéndoles con una vela, el fantasma les guió y, en medio de las ruinas, que en plena noche les oponían obstáculos difícilmente superables, señaló el lugar donde los habían arrojado. En cuanto el día fue devuelto al mundo, Germán reunió a los habitantes de los alrededores y los exhortó, colaborando él mismo en el trabajo para agilizarlo. Apartaron, quitándolos con azadas, los escombros amontonados desordenadamente con el paso del tiempo, y encontraron los cadáveres tendidos de cualquier manera, con los huesos todavía encadenados. Se preparó una fosa con la disposición de una sepultura, se envolvió en sudarios los miembros liberados de sus ataduras y se los cubrió con tierra, y se rezó una plegaria intercediendo por ellos; los

³³ SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, p. 71.

muertos obtuvieron el reposo; los vivos, la tranquilidad; de suerte que, en lo sucesivo, la casa pudo ser felizmente habitada, sin ningún rastro de terror».

De todo esto se puede deducir que las apariciones individuales fueron bien vistas y aceptadas por la Iglesia, en tanto que permitían otorgarle un nuevo matiz a las acciones de los santos, como el ejemplo que acabamos de ver.

Otra opinión será la que tenga de las apariciones colectivas, siendo demonizadas e influyendo de forma decisiva en la posterior configuración de la imagen del aquelarre. Con respecto a estas apariciones colectivas, su definición y características suelen responder a las creencias y leyendas heredadas particulares de cada zona; en este caso, recogeremos las apariciones de la Dama Abonda, la Mesnada Hellequin y la Santa Compañía.

La Dama Abonda representa un espíritu femenino de la abundancia doméstica que va acompañado de su cortejo nocturno de las *bonae res* y que acudía por las noches a las casas para beber y comer todo lo que encontraba, sin que disminuyera la cantidad, mientras que en aquellas casas donde no se le permitía el consumo, traía la desdicha y la ruina. Los testimonios que se conservan mencionan a personas que acompañaban a la Dama Abonda y a su cortejo, participando en su vuelo nocturno, no solo a través del sueño, sino también a través del transporte real del cuerpo. Entre estos testimonios, vamos a mencionar las confesiones transmitidas por el sacerdote Arnaud de Monesple y registradas por el inquisidor Jacques Fournier del hereje Arnaud Gélis³⁴:

«Me dijo que por las noches iba con las "damas buenas", es decir, las almas de los muertos, por los caminos y los lugares desiertos, y que a veces entraban en las casas, sobre todo en las grandes casas limpias, y bebían buenos vinos que encontraban allí».

Y en un *exemplum* de Esteban de Borbón, el relato lo protagoniza el cura de una parroquia, ante el cual una viejecita le aseguraba que, yendo con las «cosas buenas», había entrado por la noche en casa del cura a pesar de que las puertas estaban cerradas, y había tapado la desnudez de él mientras dormía, salvándole así la vida. En este caso, el cura conseguía demostrar a la vieja que todo había sido fruto de sus sueños, ya que el hecho de atravesar puertas cerradas era fruto de sus fantasías³⁵. La Iglesia, por su parte, al margen de los *exempla* de Esteban de Borbón que ridiculizaban la creencia en la Dama Abonda y su cortejo, asimiló estos espíritus con almas errantes demoníacas que transportaban en su cortejo nocturno a todos aque-

³⁴ *Ibid*, p. 145.

³⁵ *Ibid*, p. 144.

llos que habían pactado con el diablo; y además recogió la idea del vuelo nocturno, que más tarde sería asociada a las brujas.

Otro tipo de apariciones colectivas que va a poblar los miedos de las gentes es el de aquellos aparecidos que forman un cortejo, una tropa o un ejército, es decir, el *exercitus mortuorum*, que tiene el aspecto de una tropa de caballeros malditos. A este respecto, la Iglesia tuvo dos posturas: la primera de ellas, a favor, ya que intentó cristianizar esta creencia definiéndola como un grupo de almas en pena que buscaban la redención en el mismo lugar en el que habían cometido sus pecados; pero al aparecer a fines del siglo XII el concepto de un purgatorio específico dentro del Más Allá, esta primera postura se hizo insostenible y el *exercitus mortuorum* empezó a ser teñido con los rasgos diabólicos de la cacería salvaje.

Dentro de este ejército de los muertos, destaca la Mesnada Hellequin, un auténtico ejército que solía aparecer en los bosques, poco después del anochecer o a medianoche, cuando había luna llena. Los testimonios que se conservan se concentran de modo especial en el territorio francés del siglo XII, aunque quizá la descripción más precisa sea la recogida por Orderic Vital en su *Historia eclesiástica* de 1140; en ella se dice que una noche, el sacerdote de la iglesia de Bonnevaux, vio desfilar ante él un ejército que iba guiado por un gigante que le amenazó con una enorme maza; le seguía un grupo de soldados de a pie entonando lamentos, que identificó como personas muertas recientemente; tras ellos, venía un grupo de enanos de enorme cabeza, instalados en parihuelas, y dos etíopes³⁶ diabólicos que transportaban un madero sobre el que un demonio torturaba un criminal, reconocido también por el sacerdote; a continuación, iba una tropa de mujeres a caballo, conocidas, y espantosamente torturadas; tras ellas, iba un grupo de clérigos y monjes negros, que suplicaban que se rogara por ellos; y detrás los caballeros, portando estandartes negros y apresurándose hacia la batalla³⁷.

Como hemos señalado anteriormente, la Iglesia rechazó la idea de un purgatorio itinerante, y así Esteban de Borbón la define como una cacería salvaje, es decir, una tropa diabólica que engaña a las gentes más crédulas, seduciéndolas con los deseos de la carne. Por tanto, el ejército de los muertos va a ser interpretado como un ejército de demonios, que sin estar fijos en un espacio, sí quedan vinculados a un lugar de desenfrenos sexuales y diabólicos, características que también van a pasar al concepto del aquelarre.

³⁶ La idea del etíope como imagen del diablo estuvo muy difundida en los primeros momentos de plasmación del arte religioso, pues las personas de raza negra estaban consideradas como copias inferiores de las personas de raza blanca, igual que el diablo era una especie de copia defectuosa de Dios.

³⁷ SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, p. 141

En último lugar, nos queda hablar de la Santa Compañía³⁸, característica del norte de la Península Ibérica, la cual consistía en una procesión de muertos, portadores de velas o antorchas pero con los rostros ocultos bajo mantones, y que portaban en sus hombros el féretro de la persona que en breve iba a morir. Por ello, se han identificado estos muertos como los compañeros en vida del que iba a morir, que acudían para iniciar un tránsito ritual hacia el Más Allá. Podía combatirse a través de una serie de acciones con el fin de alejar a esta procesión anunciadora de la muerte.

2. LA NOCHE DIABÓLICA: LAS BRUJAS Y SUS PRÁCTICAS DEMONÍACAS

Estas ideas sirvieron como base para la posterior construcción ideológica que se hizo en torno a la figura de la bruja y el ritual del aquelarre. Si bien, desde siempre se había conocido la figura del mago, de herencia pagana, con conocimientos de plantas y sus usos, practicante de rituales mágicos, en la Edad Media habrá un momento clave que servirá de detonante para la demonización de los practicantes de magia y que va a provocar una proliferación en la documentación inquisitorial a este respecto, abarcando desde finales del siglo XIV hasta el siglo XVIII.

Ese detonante fue la crisis que padeció Europa como consecuencia de la Gran Peste de 1348³⁹. La debacle que trajo consigo hizo necesaria la inculpación de cualquier grupo al que se le pudiera achacar las causas de esta epidemia y sobre el que se pudiera descargar toda la justicia punitiva. En un primer momento, y debido al antisemitismo tan característico de la Edad Media, la culpa recayó en los judíos, que sufrieron toda clase de persecuciones y hostilidades; pero observar que los judíos no quedaban eximidos de las consecuencias de la peste, junto con el hecho de que la peste se había propagado por regiones en las que no había poblaciones judías, hizo insostenible esta acusación, lo que obligó al Papa Clemente VI a promulgar una bula el 6 de Julio de 1348 por la cual los judíos quedaban exculpados y además se reconocía la inocencia de los judíos muertos injustamente. En esa misma bula se decía también que «la peste no es fruto de acciones humanas, sino de conjunciones astrales o de la venganza divina»⁴⁰.

³⁸ LISÓN TOLOSANA, C., *La Santa Compañía: Fantasías Reales, Realidades Fantásticas*, Akal, Madrid, 2004, 2ª ed., pp. 131-133.

³⁹ En SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, pp. 156-157 y GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, trad. Alberto Clavería Ibáñez, Muchnik, Barcelona, 1991, pp. 133-179, respectivamente.

⁴⁰ En Bula del 6 de Julio de 1348, promulgada por el Papa Clemente VI en GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, p. 142.

Esta nueva idea acerca de las causas de la peste llevó a pensar en la posibilidad de que se tratara de un complot, ya que habían llegado noticias de la existencia de pobres y mendigos que habían sido pagados por personas desconocidas para que esparcieran polvos sobre las aguas, la comida, las casas y las iglesias a fin de esparcir la muerte. A finales del siglo XIV esta idea se fue asociando con el mito demonológico, dando lugar a los primeros episodios de lo que será la llamada «caza de brujas» en las regiones de Suiza y del Delfinado. Así por ejemplo, la bula emitida por el Papa Alejandro V el 4 de Septiembre de 1409, lamenta que «algunos cristianos y pérfidos judíos han instituido y difundido clandestinamente nuevas sectas y ritos prohibidos, contrarios a la religión cristiana»⁴¹. Y casi ochenta años más tarde, otro Papa, Inocencio VIII, promulgaría una nueva bula en la que señalará que «muchas personas de ambos sexos, sin preocuparse de su propia salvación y alejándose de la fe católica, se han abandonado a los demonios, íncubos y súcubos, y con sus encantamientos, hechizos, conjuros, maleficios y artes malditas, han asesinado a bebés aún en el vientre de la madre, han matado a las crías del ganado»⁴², además de recoger todo el saber demonológico conocido hasta ese momento y sancionar la caza de brujos.

Con la promulgación de las bulas mencionadas, se va a determinar que la represión quede a cargo de jueces eclesiásticos, los inquisidores, al menos en estos últimos siglos medievales; también serán estos inquisidores los que dejen por escrito diversos manuales en los que se muestran las prácticas que realizaban las brujas y cómo se pueden combatir tanto los efectos de sus hechizos como a ellas mismas. Entre estos manuales, los más importantes son los siguientes: el *Directorum Inquisitorum* (1376) de Nicolaus Aymerich; el *Ut magorum et maleficorum errores* (1436) de Claude Tholosan; el *Flagellum haereticorum* (1458) de Nicola Jacquier; *El Formicarius* (1475) de Johannes Nider; el *Malleus Maleficarum* (1486) de Jacob Sprenger y Henri Institoris; y el *Flagellum maleficarum* (1490) de Pierre Mamoris. El más importante de todos ellos es el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las Brujas*, puesto que su influencia en los perseguidores de la brujería sobrepasó con creces los límites del tiempo medieval. La obra en cuestión se encuentra dividida en tres partes: en la primera de ellas, se recogen las cuestiones sobre los tres aspectos que coinciden en el maleficio: el demonio, el brujo y la permisión divina; la segunda parte, quizá la más interesante de toda la obra, se centra en los maleficios que realizan tanto los

⁴¹ En Bula del 4 de Septiembre de 1409, promulgada por el Papa Alejandro V, *Íbid*, p. 147.

⁴² En Bula «Desiderantes Affectibus», de 1484, promulgada por el Papa Inocencio VIII en BIGALLI, C., «El *Malleus Maleficarum*», *Subjetividad y procesos cognitivos*, vol. 9, (2006), p. 95.

demonios como las brujas y cómo pueden ser combatidos; y la tercera de ellas, recoge la actuación judicial que debe practicar tanto el tribunal eclesiástico como el civil contra los acusados de brujería.

Gracias a estos manuales se han podido reconstruir los rituales que realizaban los brujos y las características de éstos. Entre estos rituales, hay que hablar en primer lugar de las ceremonias de iniciación. En ellas, como características generales, se renegaba de Dios, de su ley y de sus santos, aceptando al diablo como legítimo soberano; este, asimismo, les prometía todos los placeres imaginables y como señal de posesión, les arañaba la espalda con sus garras, además de imprimirles en la pupila del ojo izquierdo una pequeña marca en forma de sapo⁴³. Otras ceremonias más concretas, como la referente a una sociedad secreta del siglo XIII acusada del desprecio de los sacramentos, la persecución de religiosos, el comercio con el demonio, la consulta a hechiceras y la creación de falsas imágenes de cera, consistía en lo siguiente: el novicio debía besar distintas partes de un sapo, pasando después a besar a un hombre extremadamente pálido, de ojos negros y muy delgado, tras lo cual desaparecían los recuerdos de la fe católica. Tras la ceremonia de los besos, se pasaba al banquete y finalmente, a la orgía⁴⁴. También había ceremonias que se celebraban los domingos, en la iglesia, antes de la consagración del agua bendita; en ellas nuevamente había que renegar de Dios y de la Iglesia, rindiendo homenaje a un «magistérulo», nombre con el que se conocía al demonio. Tras esto, bebían un líquido preparado de forma ritual a partir de los restos de niños muertos, que no solo servía para introducirlos en la secta de forma vitalicia, sino que otorgaba un conocimiento supremo⁴⁵. En el *Malleus Maleficarum* se recoge dos tipos de rituales de iniciación: uno de ellos consistía en un juramento solemne que tenía lugar en una asamblea en la que el demonio, antropomorfo, animaba a la novicia a guardarle fe y fidelidad a cambio de sus favores y una larga vida. Tras esto, se debía renegar, de forma voluntaria, de la fe, de la religión y de la Virgen María; y rendir homenaje al demonio, entregándose en cuerpo y alma para siempre, y comprometiéndose a atraer a cuantos se pudiera, ya sean hombres o mujeres. El segundo rito, tiene un carácter más personal y privado, y como tal podía realizarse en cualquier momento; este rito se daba más en aquellas personas en miseria material y corporal ante las que se presentaba el demonio, ya sea de forma visible o a través de terceras perso-

⁴³ Esta ceremonia de iniciación aparece recogida en la definición de Aquelarre en COSTA, I.P., *Enciclopedia de las Supersticiones*, Planeta, Barcelona, 1997, pp. 58-59.

⁴⁴ Recogida por Julio Caro Baroja en CARO BAROJA, J., *Las Brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1969, 3ª ed., pp. 104-106

⁴⁵ Ceremonia recogida en GINZBURG, C., *Historia nocturna*, p. 152.

nas, y les prometían todo tipo de riquezas a cambio de que le establecieran como su soberano, renegando de Dios⁴⁶.

Una vez hecho el ritual de iniciación, tenía lugar la asamblea nocturna en sí, también llamada *sabbath*, que indica una forma más de desprecio hacia la religión judía, y *aquelarre*, nombre que deriva del vasco *Aker Larre*, es decir, «prado del macho cabrío»; estas asambleas solían celebrarse los sábados por la noche y, excepcionalmente, los lunes y los jueves⁴⁷; y además seguían unas pautas determinadas: primero se daba el vuelo nocturno hacia el lugar de reunión, en el que se celebraba la liturgia negra, que daba paso al banquete ritual, concluyendo con una orgía general.

El vuelo nocturno de los brujos fue resultado de la demonización del cortejo que acompañaba a la Dama Abonda en sus visitas nocturnas, y fue atribuido a estos brujos como una de las principales características a través de la cual acudían a sus reuniones con el diablo. Los documentos muestran, además, todo un debate en torno al vuelo: si se producía realmente, es decir, si los cuerpos eran transportados físicamente a través del aire; o si, por el contrario, eran consecuencia de un sueño influido por el diablo, en el que se producía el desdoblamiento⁴⁸ del cuerpo y del alma, quedándose el cuerpo en el lugar en el que el brujo dormitaba, mientras que el alma viajaba al lugar de reunión, lo que podría considerarse como un «viaje astral». Evidentemente, para todos aquellos que realizaban esta práctica se trataba de algo real, físico, pero es la Iglesia la que se ha encargado de desmentir o afirmar esta creencia; así, vemos que en el caso del *canon Episcopi* de Regino de Prüm se rechaza radicalmente la posibilidad de que se tratara de un vuelo físico y se afirma que solo podía ser fruto de la influencia del diablo en el sueño. En cambio, el *Malleus Maleficarum* acepta ambos tipos de transporte, aunque matiza que para que el del sueño sea posible, el brujo ha de acostarse en el lado izquierdo de la cama, asociado siempre al Mal, e invocar a todos los demonios; mientras que para que el transporte físico pudiera darse, los brujos habían de untarse el cuerpo con un ungüento hecho con restos de niños muertos mezclados con unas plantas determinadas, y después acudir a la reunión volando sobre una escoba, una caña o cabalgando sobre bestias⁴⁹.

⁴⁶ SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El Martillo de las Brujas-Malleus Maleficarum*, ed. Miguel Jiménez Monteserín, Maxtor, Valladolid, 2004, pp. 222-225.

⁴⁷ En COSTA, I.P., *Enciclopedia de las supersticiones*, p. 57.

⁴⁸ Al desdoblamiento, C. Lecouteux le dedica el segundo capítulo de su obra *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del doble*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2ª ed., pp. 91-107.

⁴⁹ SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, pp. 231-233.

Ya en la reunión, presidida por el diablo, la liturgia que se celebraba era una parodia de la confesión sacramental, de la eucaristía y de la misa oficiada por sacerdotes con hostias y cálices negros. Tras la liturgia, se daba paso al gran banquete en el que generalmente se consumía los cadáveres de niños muertos sin bautizar, sapos, perros y gatos putrefactos, y también sesos y ternillas de ahorcados, que se conseguían en los cementerios tras mutilar los cadáveres. Finalmente, se producía la orgía general en la que tanto brujos como brujas copulaban con demonios; sobre la unión sexual, el *Malleus Maleficarum* señala que «Un demonio súcubo toma el semen de un hombre condenado, un demonio propiamente delegado para este hombre y que no querrá convertirse en el íncubo de una bruja. Él, por tanto entrega este semen a otro demonio especialmente encargado junto a una mujer, una bruja; y éste, bajo una constelación que le es propicia para producir a alguno o alguna capaz de realizar maleficios, se hace el íncubo de una bruja»⁵⁰. Si la bruja está embarazada el feto quedará infectado, y si no, la bruja quedará embarazada en ese acto.

Vamos a ver ahora, más a fondo, a los protagonistas de estas ceremonias: el demonio podía adoptar diversas formas: a veces, simplemente adoptaba su propia fisonomía; otras veces, adoptaba formas animales, las más comunes eran el macho cabrío y el gato, animal que muchas veces presidía estas reuniones y que estaba generalmente asociado a la bruja; otras apariencias que podía tomar son las de un sátiro o semicaprino negro y feo⁵¹, recordando nuevamente la asimilación del diablo con rasgos negroides.

Los siguientes protagonistas son los niños, muy destacados por los inquisidores en sus manuales, para remarcar así las atrocidades que cometían los brujos. Antes del discurso que formulan los inquisidores de los siglos XIII y XIV en torno a la brujería, ya había testimonios del siglo VIII en los que los niños, recién nacidos en concreto, se pasaban de mano en mano entre los reunidos y la dignidad suprema recaía en aquel en cuyas manos moría el niño⁵². También en el siglo XII hay detalles de una secta en la que sus miembros se sentaban en torno a una hoguera y se lanzaban entre ellos los niños nacidos de las orgías hasta su muerte⁵³. Como se ha señalado anteriormente, en el rito de iniciación se consumía un líquido elaborado a partir de restos de niños muertos. Este líquido se realizaba a partir de la carne de niños convertida en polvo⁵⁴; aunque también podía consumirse jugos de car-

⁵⁰ SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *Íbid*, p. 247.

⁵¹ En COSTA, I.P., *Enciclopedia de las supersticiones*, p. 58.

⁵² GINZBURG, C., *Historia nocturna*, p. 163.

⁵³ *Íbid*, p. 167.

⁵⁴ *Íbid*, p. 173.

ne de estos mismos niños asesinados, que eran guardados en un odre⁵⁵. A partir de aquí, el consumo de niños en los banquetes rituales y su uso en la elaboración de ungüentos, va a ser una característica asociada a la brujería. El *Malleus Maleficarum* recoge diversos ejemplos de las «prácticas» que se realizaban con los niños; entre ellos se puede destacar el caso de un testigo que había visto desaparecer a un niño de su cuna y después sorprendió a una reunión de mujeres en la que mataron a ese niño y bebieron su sangre⁵⁶; otro ejemplo es el de una mujer que fue sorprendida con un trozo de carne que después se había reconocido como el brazo de un niño y se llegó a encontrar al niño al que le faltaba el brazo⁵⁷. Otro de los ejemplos más espeluznantes recogidos por el *Malleus* menciona el caso de trece niños que habían sido devorados por brujas; según su testimonio, los niños habían sido asesinados con maleficios mientras dormían y tras la sepultura, fueron desenterrados y puestos a cocer en una caldera; una vez se desprendía la carne de los huesos, el elemento más sólido se usaba para fabricar ungüentos que servían para sus artificios, sus placeres y sus transportes, mientras que el elemento líquido se guardaba en un odre y al beberlo se conseguía un mayor conocimiento dentro de la secta⁵⁸.

Por último, queda hablar de los hechiceros y brujas sobre los que recayeron las sospechas de realizar las prácticas mencionadas. En primer lugar, cabe destacar que si bien en este artículo hemos hablado de brujos, empleando el término genérico, todo el discurso que se formula a fines de la Edad Media en torno a esta cuestión recae sobre la mujer. Ya Juan Crisóstomo decía de la mujer que era «la enemiga de la amistad, el dolor ineluctable, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el flagelo deleitoso, el mal natural pintado con colores claros»⁵⁹. La idea de que la mujer era inferior al hombre viene de la tradición bíblica, y además a esta se le añade la idea que al ser inferior y más débil que el hombre, cae más fácilmente en la tentación diabólica y maléfica. También a la mujer se le asocia una mayor credulidad y «charlatanería»⁶⁰, lo que las hace más impresionables por el diablo y, a la vez, siente la necesidad de transmitir sus conocimientos mágicos y diabólicos a otras. Así, en el *Malleus Maleficarum* se habla sobre todo de brujas, y es sobre estas sobre las que recae toda la persecución punitiva. En la misma obra, se hace una dis-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁶ SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, pp. 147-148.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 306.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁹ En SALLMAN, J.M., «La Bruja», *Historia de las Mujeres en Occidente*, G. Duby y M. Perrot, Taurus, Madrid, 1992, vol. 3, p. 475.

⁶⁰ *Ibidem*.

tinción de los tres tipos de brujas, a saber, aquellas que hieren pero no pueden curar; las que hieren y pueden curar; y dentro de estas, las que pueden realizar todas las formas de maleficio⁶¹. De esta forma se va a crear un estereotipo en torno a la Bruja que la va a describir como una mujer vieja, generalmente de más de cincuenta años⁶², en soledad, ya sea por no haberse casado o por haberse quedado viuda, pobre, fea, agresiva, de aspecto terrorífico⁶³. El término usado comúnmente para referirse a estas brujas es el de *strix*, de las que Ovidio explica que son seres que «roban de las cunas a los niños cuando sus amas se descuidan de ellos y les chupan la sangre»⁶⁴. Y en referencia a estos niños de cuna, las sospechas de brujería también recaían sobre las parteras; buena cuenta de ello da el *Malleus Maleficarum*, ya que destina varias cuestiones a tratar sobre estas parteras. Según se señala en esta obra, hay parteras que intentaban presionar a las parturientas para que les dejaran ayudarlas en el parto y así realizar algún maleficio sobre el niño; por lo general, las sospechas también recaían en aquellas parteras ante las que el niño nacía muerto, ya que se decía que lo habían hecho bajo influencia diabólica⁶⁵. En cualquier caso, a pesar de que los estereotipos recaían sobre las mujeres, la realidad fue que tanto hombres como mujeres sufrieron todo tipo de acusaciones de brujería ante los que los horrores de la horca o de la hoguera manifestaban en su crueldad toda la responsabilidad penal que recaía en estos brujos⁶⁶.

3. LA NOCHE ESPIRITUAL: SUEÑO Y VIGILIA EN ENTORNOS RELIGIOSOS

Si bien el diablo disfrutaba entre sus seguidores, también lo hacía tentando a aquellos que se consideraban más puros, aquellos que habían abandonado los placeres mundanos por la vida religiosa. Para tentarles, el diablo prefería esperar nuevamente la venida de la noche y seducirles a través del sueño, para que tuvieran estos falsos sueños de inspiración demoníaca y conseguir que se mancharan de las «poluciones nocturnas», alejándose de Dios.

El espacio destinado por los monjes al sueño evolucionó desde la celda individual hasta el dormitorio compartido en el que los monjes dormían todos en la misma sala. Con respecto a la celda individual, se heredó desde

⁶¹ SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, p. 221.

⁶² En PÉREZ, J., *Historia de la Brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, p. 112.

⁶³ En SALLMAN, J.M., «La Bruja», p. 476.

⁶⁴ PÉREZ, J., *Historia de la brujería*, p. 103.

⁶⁵ Véanse las Cuestiones XI de la Primera Parte y XIII de la Segunda Parte en SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, pp. 147-148 y 305-317, respectivamente.

⁶⁶ En SALLMAN, J.M., «La Bruja», p. 485.

Oriente, concretamente desde Egipto, cuando la celda pasó de designar las cuevas en las que permanecían prisioneros y esclavos, a designar las cabañas de los primeros anacoretas del país. A partir de aquí, los monjes van a habitar en celdas individuales en las que permanecerán mientras no tengan que realizar ninguna tarea en común, como los oficios o el trabajo. Estas mismas celdas, por lo general, solían encontrarse en zonas separadas, para conservar así una mayor sensación de soledad; aunque también hay monasterios en los que los monjes permanecían en celdas contiguas. La idea de permanecer en celdas, se transmitió a Occidente, y entre ellas se contaban también las separadas, en cabañas o cuevas, así como las que estaban contiguas bajo un mismo techo. A finales del siglo V se empezó a establecer el dormitorio común; tanto las reglas de Cesáreo, como la del Maestro y la de Benito, establecían el mismo tipo de dormitorio tanto para monjas como para monjes, y además permitían que hubiera más de un dormitorio en el caso de que el monasterio fuese grande⁶⁷; otras reglas, por el contrario, como la *regla de Pablo y Esteban*⁶⁸, solo permitían dormir en común al aire libre y vigilando la cosecha, mientras que el resto del tiempo los monjes debían permanecer en sus celdas. En el siglo VI esta novedad del dormitorio común fue llevada esta vez a Oriente, donde Justiniano encargó a sus monjes bizantinos que durmieran en un dormitorio común para vigilarse unos a otros, siempre con un propósito «de honestidad y castidad»⁶⁹; por lo que a la disposición justiniana le siguieron nuevas reglas que establecían que los monjes debían de controlarse durante el sueño, de ahí que al menos una vela permaneciera encendida durante la noche, para evitar las tentaciones. Finalmente, la idea del dormitorio común no terminó de resultar del todo acertada, y así vemos que en la Baja Edad Media, se volvería a las celdas individuales.

El lecho en el que reposaban era austero, quizá un jergón de paja o de cañas, puede que en la misma tierra, pero no puede pensarse en que se trate de un colchón. En el caso de los monjes pacomianos, por ejemplo, dormían sentados en sillas bajas de barro cocido⁷⁰; en cualquier caso, lo que sí que estaba prohibido era extenderse del todo.

Con respecto al sueño, Antonio Linage⁷¹ distingue dos características: la indumentaria y la duración. Sobre la primera, apenas había distinciones

⁶⁷ En LINAGE CONDE, A., *La Vida cotidiana de los monjes en la Edad Media*, Editorial Complutense, Madrid, 2007, p. 341.

⁶⁸ *Ibid*, p. 342.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibid*, p. 343.

⁷¹ *Ibid*, pp. 343-347.

entre la que se llevaba de día y la llevada por la noche; aun así, en algunos casos estaba prohibido cambiarse de ropa, mientras que en otros, se debía usar para la noche la túnica que estuviera más usada; otras reglas sí defendían una diferenciación más clara entre la indumentaria de día y la de noche, por el temor a que las indumentarias del sueño hubieran quedado manchadas por poluciones nocturnas. En la Edad Media, lo general era dormir desnudos; pero puesto que los monjes interrumpían su sueño para acudir a la oración nocturna, les era más rápido hacerlo estando vestidos.

Por otra parte, el tiempo dedicado al sueño era escaso y variaba dependiendo de la época del año, ya que en verano se le dedicaba una media de cuatro horas, mientras que en invierno esta medida ascendía a ocho horas. Lo común era que el sueño se interrumpiera por la celebración del oficio nocturno y que después los monjes no volvieran a dormirse sino que ocuparan el resto del tiempo ya sea leyendo, orando, meditando o incluso trabajando. Podría considerarse que había una especie de guerra en contra del sueño, fuente de tentaciones para los monjes; así, Juan Clímaco⁷² decía de él que era la misma imagen de la muerte, que además era un tiempo perdido y que no podría recuperarse ya y en el que también los monjes eran tentados a caer en la lujuria.

Es por ello que la vigilia tenía mejor aceptación en la vida monástica; aun así, también los teóricos eran conscientes de que el escaso descanso al que se sometían los monjes podía provocar cierta dispersión a la hora de celebrar los oficios, por lo que algunos lugares como en Lérins se les permitía a los monjes salir temporalmente del coro para desperezarse.

La vigilia se fomentaba a través de la celebración de los oficios nocturnos, ya que estos respondían a las horas canónicas más largas. Estos oficios nocturnos se hacían en intervalos de tres: cuando anoecía, se celebraba el de Completas, y en él una de las peticiones de su himno, el *Te lucis ante terminum*, era que los cuerpos quedaran impolutos ante los ataques de los demonios nocturnos; en el segundo tercio, se celebraban los Maitines, que eran los que interrumpían el sueño, y tras el cual rara vez se volvía al sueño; en último lugar, se da el Laude, en el que se agradecía que los cuerpos no se hubieran manchado durante el sueño. Al margen de los sueños, también se establecieron otro tipo de tareas para los monjes a fin de evitar que cayeran otra vez en el sueño; entre estas tareas, la *Regula de Ferreolo*⁷³ invitaba a los monjes a mantener la vigilia a través de la oración y la salmo-

⁷² *Ibid*, p. 347.

⁷³ *Ibid*, p. 346.

dia cada uno en su cama, para así aprovechar la paz y soledad que la noche propiciaba.

Si bien la vigilia voluntaria estaba muy estimada y el empleo de ese tiempo para llegar a Dios a través de la oración y la meditación estaba muy extendido, también es cierto que algunos religiosos interpretaban sus sueños como revelaciones de Dios en las que les transmitía diversos mensajes; el más común era revelar la acechanza de la muerte, para que pudieran prepararse física y espiritualmente antes de su encuentro con Dios. También estos religiosos, y más en concreto religiosas, tuvieron experiencias extáticas con Dios a través del sueño recogidas dentro de la literatura mística. Este misticismo se denominaba *fruitio*⁷⁴, la unión mística, y simbolizaba la contemplación divina en el lecho y el sueño.

Los primeros testimonios destacables de estas experiencias místicas se conservan desde finales del siglo XIII, siendo éstas interpretadas como símbolos de santidad entre las mujeres más devotas⁷⁵, que eran las principales protagonistas de estas experiencias, y es a ellas a quienes se debe la interpretación de la *fruitio* como una metáfora de la unión de la amada (la devota que tiene esa visión) y el esposo (que en este caso sería Cristo) en el lecho. En esa unión, el lenguaje corporal supera a la voz y se vuelve exagerado, extático e incluso violento; el cuerpo femenino se convierte en el escenario en el que el alma, alejada del mundo gracias al silencio que otorga la soledad del lecho, contemplaba a Dios entre espasmos de fragilidad y fuerza física que parecían quebrar ese escenario. En estas contemplaciones, los gritos, chillidos y sollozos eran signos de esa contemplación elevada; a los que se les unía el llanto. Danielle Regnier-Bohler recoge la respuesta de Cristo cuando la mística Margery Kempe le pregunta el por qué de sus gritos y llantos incontrolables:

«Envío grandes lluvias y violentos aguaceros, y también pequeños chubascos. Ésta es la manera en que procedo contigo cuando Me place hablarte al alma. Como prenda de Mi amor por ti, a veces te doy ligeros llantos y lágrimas dulces; o bien, en prenda del deseo que me anima a verte comprender el dolor de Mi madre, te doy grandes gritos y chillidos, a fin de que la gracia de la que te doto atemorice a la gente y le inspire más compasión ante todo lo que ha sufrido por Mí»⁷⁶.

El resultado de estas contemplaciones tan extremas era que las místicas quedaban en un estado cercano a la muerte. Además el lenguaje amoroso de

⁷⁴ RÉGNIER-BOHLER, D., «Voces literarias, Voces místicas», *Historia de las Mujeres en Occidente*, G. Duby y M. Perrot, Taurus, Madrid, 1992, vol. 2, p. 528.

⁷⁵ *Ibid*, p. 520.

⁷⁶ *Ibid*, p. 525.

esta contemplación junto con el éxtasis sensual que provocaban en el cuerpo de la «amada», trajo consigo la duda de si estas contemplaciones en realidad estaban inspiradas por Dios o procedían más bien del diablo; si retomamos el caso de Margery Kempe su sollozo, inspirado por Cristo como hemos visto en el fragmento anterior, hace atormentar al diablo.

Entre las místicas que destacaron en la Edad Media, además de Margery Kempe se pueden mencionar también a Hadewijch de Amberes, beguina que escribe entre 1220 y 1240 y de la que se conservan sus *Cartas*, *Visiones* y *Canciones*, en las que adopta las formas del amor cortés trovadoresco para expresar su íntima unión con Dios⁷⁷; otras beguinas que también destacaron dentro de la mística fueron Marie d'Oignies, la imagen modelo de la unión con Dios e iniciadora del movimiento de las beguinas; Beatriz de Nazaret, que escribirá sobre las siete formas del amor, y describirá la unión íntima con Dios como la tempestad del alma, en la que esta intentará quebrar el corazón para salir de sí misma en el acto del amor y la *fruitio*⁷⁸; y Mectilde de Magdeburgo, que escribió *La luz resplandeciente de la divinidad*⁷⁹; y sobre todo, una de las mujeres más importantes, y no solo en el campo de la mística, va a ser Hildegarda de Bingen, mujer de frágil salud a la que asaltaban ya desde niña las contemplaciones de Dios. De ella vamos a recoger dos fragmentos que simbolizan los aspectos más significativos de estas visiones; el primero de ellos aparece en una carta escrita a Guibet de Gembloux en la que Hildegarda le escribe lo siguiente:

«La luz que veo no pertenece a un lugar. Es mucho más resplandeciente que la nube que lleva el sol [...] se me dice que esta luz es la sombra de luz viviente»⁸⁰.

El otro fragmento, más significativo, aparece recogido en su obra cumbre, *Scivias*:

«Y he aquí que, a los cuarenta y tres años de mi vida en esta tierra, mientras contemplaba, el alma trémula y de temor embargada, una visión celestial, vi un gran esplendor del que surgió una voz venida del cielo diciéndome: Oh frágil ser humano, ceniza de ceniza, podredumbre de podredumbre: habla y escribe lo que ves y escuchas. Pero al ser tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir, anuncia y escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres, ni según el entendimiento de su fantasía, ni según sus formas de composición, sino tal

⁷⁷ Véase HADEWIJCH DE AMBERES y BEATRIZ DE NAZARETH, *Flores de Flandes*, trad. Carmen Ros y Loet Stewart, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

⁷⁸ En RÉGNIER-BOHLER, D., «Voces literarias, Voces místicas», p. 523. Véase también HADEWIJCH DE AMBERES y BEATRIZ DE NAZARETH, *Flores de Flandes*.

⁷⁹ En BUENO DOMÍNGUEZ, M.L., *Miradas Medievales. Más allá del hombre y la mujer*, Editorial Dilex, Madrid, 2006, p. 161.

⁸⁰ *Ibid*, p. 299.

como las ves y oyes en las alturas celestiales y en las maravillas del Señor; proclámalas como el discípulo que, habiendo escuchado las palabras del maestro, las comunica con expresión fiel, acorde a lo que este quiso, enseñó y prescribió. Así dirás también tú, oh hombre, lo que ves y escuchas; y escríbelo, no a tu gusto o al de algún otro ser humano, sino según la voluntad de Aquel que todo lo sabe, todo lo ve y todo lo dispone en los secretos de Sus misterios⁸¹».

4. CONCLUSIONES

Recapitulemos todo lo expuesto: hemos visto que la noche pasa de simbolizar desde lo más simple, como es el hecho significativo del paso del tiempo, hasta todo el mundo complejo que se formula en torno a las figuras del diablo y de su séquito por excelencia, la bruja. Hemos visto también que la noche, como símbolo de paso del tiempo, ha sido el periodo establecido para el descanso y el ocio, debido principalmente a la ausencia de luz, que hacía más vulnerable al hombre y lo incapacitaba para realizar cualquier tipo de tarea; a este aspecto contribuyó también el escaso desarrollo de la iluminación, pues en los pueblos esta era escasa, limitada al fuego del hogar, y en las ciudades se fue desarrollando poco a poco.

Como tiempo de descanso y por la herencia de la Antigüedad, el hombre medieval necesitó dar respuesta a las imágenes que plasmaban sus sueños, pero la incipiente Iglesia, temiendo que estas prácticas más personales alejaran a la gente de su seno, intentó perseguir a estos paganos demonizando sus prácticas. Y demonizando no solo lo que la gente veía en sus sueños, sino también lo que creía en la oscuridad de la noche; todo ese mundo de aparecidos, antiguas diosas que visitan las casas de los humildes para traerles abundancia, horribles ejércitos de muertos que intentan arrastrar a los vivos, dio paso a la construcción ideológica que se realizó en torno a la figura de la Bruja. Si bien en los primeros momentos surgió como cabeza de turco para intentar dar una respuesta satisfactoria ante la Gran Peste de 1348, toda la construcción posterior dio paso a una histeria que perduró mucho más allá de los siglos medievales, llegando hasta los albores del siglo XVIII, y cuyas reminiscencias aún perduran en la imagen que tenemos de la bruja en la actualidad: aquella mujer, vieja y fea, pero que también puede transformarse en una mujer bella y joven, acompañada siempre de un gato negro, que vuela en una escoba y con un gran caldero en el que prepara sus extrañas pociones para causar el mal. Muchos se dejaron influir por la histeria, los vecinos se delataban unos a otros, la desconfianza era palpable y las

⁸¹ En HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias: Conoce los Caminos*, trad. Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Editorial Trotta, Madrid, 1999, p. 15.

«cazas de brujas» provocaron la muerte de una ingente cantidad de personas.

Pero el hombre medieval también comprendió que es en la oscuridad donde mejor se puede apreciar la luz, y así vamos a encontrar en estos momentos los más bellos testimonios de esos encuentros tan vívidos con Dios, protagonizados principalmente por mujeres, en los que el lenguaje sexual se purifica a la par que se vuelve violento y exagerado, pues el cuerpo se convierte en el intermediario entre Dios y su «amada», y el alma de ésta queda completamente desnuda ante la visión de su «esposo». Ante estas visiones extáticas, hubo detractores que ponían en duda los orígenes sacros de estas visiones, mientras que otros las defendieron como las formas más simples y puras de contemplar a Dios, ya que en ellas, el alma se encontraba totalmente desnuda y libre de obstáculos para encontrarse directamente con Dios.